



**Germanica**

**32 | 2003**

**Le fou dans les littératures de langue germanique au  
XXe siècle**

---

## Von Nietzsches bleichem Verbrecher und dem gro- ßen Knall. Versuche, im Wahnsinn den Wahnsinn zu denken

*Du blême criminel de Nietzsche et du grand éclatement. Essai sur les tentatives  
de penser la folie dans la folie*

**Till R. Kuhnle**



### Édition électronique

URL : <http://germanica.revues.org/1845>

DOI : 10.4000/germanica.1845

ISSN : 2107-0784

### Éditeur

CeGes Université Charles-de-Gaulle Lille-III

### Édition imprimée

Date de publication : 30 juin 2003

Pagination : 31-59

ISBN : 9782913857117

ISSN : 0984-2632

### Référence électronique

Till R. Kuhnle, « Von Nietzsches bleichem Verbrecher und dem großen Knall. Versuche, im Wahnsinn den Wahnsinn zu denken », *Germanica* [Online], 32 | 2003, Online erschienen am: 07 Dezember 2012, abgerufen am 30 September 2016. URL : <http://germanica.revues.org/1845> ; DOI : 10.4000/germanica.1845

---

Ce document a été généré automatiquement le 30 septembre 2016.

© Tous droits réservés

---

# Von Nietzsches bleichem Verbrecher und dem großen Knall. Versuche, im Wahnsinn den Wahnsinn zu denken

*Du blême criminel de Nietzsche et du grand éclatement. Essai sur les tentatives  
de penser la folie dans la folie*

Till R. Kuhnle

---

Tugend, Entsagung, Aufopferung – ich habe dort  
viel darüber nachgedacht. Soll man oder soll man  
nicht ? Der Ruhm ; er ist ein schöner Wahnsinn,  
aber doch ein Wahnsinn aller. Was heißt  
Wahnsinn ? Die Vernunft des einzelnen. Was nennt  
ihr Wahrheit ? Die Täuschung, die Jahrhunderte alt  
geworden. Was Täuschung ? Die Wahrheit, die nur  
eine Minute gelebt. Ist es aber die letzte Minute un-  
sres Lebens, folgt ihr keine andere nach, die uns  
enttäuscht, dann wird die Täuschung der Minute  
zur ewigen Wahrheit. Ja, das ist's. O schöner Tod  
des Helden, der für einen Glauben stirbt ! Alles für  
nichts gewonnen. Die Zukunft zur Gegenwart ma-  
chen, die kein Gott uns rauben kann ; sich sicherzu-  
stellen vor allen Täuschungen ; unverfälschtes, un-  
gewässertes Glück genießen ; die Freuden und  
Hoffnungen eines ganzen Lebens in einen, einen  
Feuertropfen bringen, ihn kosten und dann ster-  
ben – ich habe es ausgerechnet bis auf den klein-  
sten Bruch – es ist Verstand darin ! (Börne, 35)

## Das Gleichnis vom bleichen Verbrecher

- 1 An den Anfang der Frage nach Größe und Elend des Wahnsinns führt das Gleichnis vom « bleichen Verbrecher » in Nietzsches *Also sprach Zarathustra*. Der Gewalttäter, der seiner Verurteilung zustimme, zeige wahre Größe, denn « aus seinem Auge redet die grosse Verachtung » (KSA 4, 45). Nietzsche greift damit einen Gedanken der idealistischen Straftheorie auf: « Nach Hegel fällt der Verbrecher in der Strafe über sich selbst das Urteil » (MEW 2, 190). Doch im Blick des « bleichen Verbrechers » macht Zarathustra eine erschütternde Botschaft aus, die über die heroische Sühne hinausweist: « Mein Ich ist Etwas, das überwunden werden soll: mein Ich ist mir große Verachtung des Menschen » (KSA 4, 45). Für Zarathustra ist die Begegnung mit dem (bleichen) Verbrecher der Augenblick, in dem die « Liebe zum Übermenschen » auf eine Probe gestellt wird. Nicht dass der (bleiche) Verbrecher etwas vom Übermenschen hätte, vielmehr spreche aus seinen Augen *hic et nunc* die « grosse Verachtung », an der Nietzsche bzw. Zarathustra einen Index für jene Position erkennt, welche die des Übermenschen sei: die vom Topos der Überwindung her gedachte, einzig *wahrhafte Position*, die nur durch den Überwinder des im Menschlich-Allzumenschlichen gefangenen Menschen eingenommen werden könne (vgl. Kuhnle, 164 sq.).
- 2 In Nietzsches Gleichnis sucht die « grosse Verachtung des Menschen » im Auge des Verbrechers einen Ebenbürtigen. Der Richter habe den Blick auszuhalten und ohne Gnade das Urteil zu fällen, um so die « grosse Verachtung » nicht in die Niederungen der herrschenden Moral hinabzuziehen. Er soll auf diese Weise seine « Liebe zum Übermenschen » ausdrücken, sich zum Feind des Mörders erklären und ihn nicht bloß zum Schuft degradieren. Allerdings dürfe, ja müsse er ihn, den Verbrecher, einen « Kranken » nennen. Sein eigenes Gewissen habe er dabei zu prüfen: « Und du, rother Richter, wenn du laut sagen wolltest, was du alles schon in Gedanken gethan hast: so würde Jedermann schreien: « Weg mit diesem Unflath und Giftwurm ! » » (KSA 4, 45).
- 3 Doch der Richter und der Delinquent begegnen sich schließlich auf der Ebene einer Ordnung, die beide zwingt, von Tat und Urteil ein der herrschenden Vernunft gemäßes Bild zu formen. Der Richter fällt sein Urteil im Namen des Volkes, eines Volkes, dem der höhere Mensch fremd ist. Die Ordnung soll wiederhergestellt werden – und sonst nichts. Der Richter und sein Opfer finden nicht in der Erhabenheit des heroischen Augenblicks zusammen, an dem die Position aufscheint, von der aus allein der Übermensch auf die Welt zu blicken vermag. Weder Richter noch Verbrecher sind in ihrem Handeln dieser Herausforderung gewachsen:
 

Aber ein Anderes ist der Gedanke, ein Anderes die That, ein Anderes das Bild der That. Das Rad des Grundes rollt nicht zwischen ihnen.  
 Ein Bild machte diesen bleichen Menschen bleich. Gleichwüchsig war er seiner That, als er sie that: aber ihr Bild ertrug er nicht, als sie gethan war.  
 Immer nur sah er sich als einer That Thäter. Wahnsinn heisse ich diess: die Ausnahme verkehrte sich ihm zum Wesen.  
 Der Strich bannt die Henne; der Streich, den er führte, bannte seine arme Vernunft – den Wahnsinn nach der That heisse ich diess.  
 Hört, ihr Richter! Einen anderen Wahnsinn giebt es noch: und der ist vor der That.  
 Ach, ihr krocht mir nicht tief genug in diese Seele!  
 So spricht der rothe Richter: « was mordete doch dieser Verbrecher? Er wollte rauben. « Aber ich sage euch: seine Seele wollte Blut, nicht Raub: er düstete nach dem Glück des Messers!

Seine arme Vernunft aber begriff diesen Wahnsinn nicht und überredete ihn. « Was liegt an Blut ! sprach sie ; willst du nicht um mindesten einen Raub dabei machen ? eine Rache nehmen »

Und er horchte auf seine arme Vernunft : wie Blei lag ihre Rede auf ihm, – da raubte er, als er mordete. Er wollte sich nicht seines Wahnsinns schämen.

Und nun wieder liegt das Beil seiner Schuld auf ihm, und wieder ist seine arme Vernunft so steif, so gelähmt, so schwer (KSA 4, 45 sq.).

- 4 Kaum hat der (bleiche) Verbrecher seine Tat ausgeführt, muss er ihr ins Angesicht schauen und er wird ihrer Absurdität gewahr : Er gleicht Hamlet, der auf die Absurdität des Daseins hinabblickt (vgl. KSA 1, 56sq.). Eben noch seiner Tat ebenbürtig, wird er jetzt von einer *ontologischen Frustration* erschüttert. Es gibt keinen notwendigen Grund für seine Tat, daher gibt es auch keine Verbindung zwischen ihr und ihrem Bild. Vom « Bild der That » kann er sich nicht mehr befreien, da sie zu seinem Wesen geworden ist : « Wahnsinn » heißt der Bann, in dem das Bild ihn gefangen hält ; doch der Wahnsinn ist auch Flucht vor dem Augenblick der Tat, in dem er eins mit ihr war. Damit gerät er in einen *circulus viciosus* : Durch das Verabsolutieren der Tat zu seinem Wesen verfällt er einem Wahnsinn, dessen er sich schämen muss. Als Wahnsinniger schließt er sich aus der menschlichen Gemeinschaft aus, verliert den (rationalen) Boden, auf dem ihre Ordnung beruht. Die Verkehrung der Tat in Wahnsinn durch das Urteil der Gesellschaft meint indes die Auflehnung der « armen Vernunft » gegen die Einsicht in das wahre Wesen eines Daseins, das nichts auf ewig zu rechtfertigen vermag. Seine Scham wird somit eine allumfassende, die ihn schließlich dahin treibt, seiner Tat ein Motiv zu geben und Schuld auf sich zu laden, um wieder in die Arme der Gesellschaft zu fallen. Er unterwirft sich *seiner* « armen Vernunft » und entfremdet sich definitiv seiner Tat. Doch in der Auflehnung, die sein Blick vor dem endgültigen Urteilspruch zeigt, bewegt er sich noch einmal auf sie zu. Darin liegt seine Größe – und deshalb soll ihn der Richter einen « Kranken » nennen.
- 5 Einen wenig verständigen Richter hat Nietzsches bleicher Verbrecher in Sigmund Freud gefunden : « Die Präexistenz des Schuldgefühls und die Verwendung der Tat zur Rationalisierung desselben schimmern uns aus den Reden Zarathustras ‚Über den bleichen Verbrecher‘ entgegen » (Freud 10, 391). Freuds Dualismus von Bewusstem und Unbewusstem führt das Irrationale letztlich wieder auf die « arme Vernunft » als Bezugsgröße zurück. Der bleiche Verbrecher hat die Tat gerade nicht aus einem Schuldgefühl heraus begangen, aus dem sich zu befreien, nach dessen « Rationalisierung » er getrachtet hätte. Vielmehr hat er Schuld nachträglich an die Tat herangetragen und somit erst auf dieser Ebene, also nach der Tat, eine Rationalisierung im Sinne Freuds vorgenommen. Indem er raubte, gab er seiner Tat einen Grund. Damit wehrte seine arme Vernunft die *ontologische Frustration* ab.
- 6 Freuds Irrtum ist indes aufschlussreich, zeigt doch seine Betrachtung der Tat als eine Rationalisierung, was die Rede vom « Übermenschen » nicht meint : eine Position, die durch einen Akt zu erringen wäre. Dem Topos vom Übermenschen geht der Topos von der Überwindung des Menschen voraus. Die Überwindung ist nicht zu verwechseln mit einem Akt der Revolte ! Überwindung heißt : die den Menschen lähmende Affektivität in ihr Gegenteil verkehren. Das Leiden ist nun die Quelle aller Lust ; der Wahnsinn bezeichnet den luziden Blick des Übermenschen. Diese höhere Affektivität des Menschen hat nichts mit masochistischem Leidenspathos gemein. Von der Warte des Übermenschen aus wird der Mensch erst zum Herren seiner Affektivität ; diese Warte ist die wahrhaft *anthropologische Position*. Nur von seiner Überwindung her kann – so das Paradox – der Mensch als freier gedacht werden. Präziser : Für den Übermenschen gibt es keinen Unterschied

mehr zwischen « frei » und « unfrei » – ebenso wenig wie zwischen « krank » und « gesund ». Der Wahnsinn des höheren Menschen, des Übermenschen, geht ein in die « grosse Gesundheit » (KSA 5, 336). Aus diesem Grund ergeht auch der Appell Zarathustras, den Verbrecher als « Kranken » zu bezeichnen.

- 7 Marx und Engels haben – mit Hegel und gegen diesen – die idealistische Theorie von der letztlich Selbstbestrafung des Täters als « bloße Idee » widerlegt :

Eine Straftheorie, welche zugleich im Verbrecher den Menschen anerkennt, kann dies nur in der Abstraktion, in der Einbildung tun, eben weil die Strafe, der Zwang dem menschlichen Verhalten widersprechen. In der Ausführung wäre die Sache zudem unmöglich. An die Stelle des abstrakten Gesetzes würde die rein subjektive Willkür treten, [...] (MEW 2, 190).

- 8 Nietzsche hätte diesem Einwand wohl nicht widersprochen, aber seine Deutung der idealistischen Straftheorie geht über das hinaus, was bloße Anerkennung des Menschen heißt : Es geht ihm um die « Liebe zum Übermenschen », der auch jedes idealistische Konstrukt überwunden hat, das dort an seine Grenze gelangt, wo die Anerkennung *a priori* ausgeschlossen ist. Ein gemeinsamer Standpunkt von Richter und Angeklagtem ist damit undenkbar. Dieser begegnet jenem allenfalls als « Kranker », womit er auf etwas verweist, was er selbst nicht ist und nicht sein kann : « Mein Ich ist Etwas, das überwunden werden soll [...] ».

- 9 Der « höhere Mensch », der Übermensch, kann nicht auf dem Grund des unzulänglichen, im Menschlich-Allzumenschlichen verhafteten Menschen entstehen. Die Rede vom Übermenschen meint keine historische, eschatologische oder anthropologische Kategorie. Gefangen im Menschlich-Allzumenschlichen, gibt es für den Menschen hier und jetzt kein echtes Heldentum, von dem etwa Börne träumt. Als Zarathustra auf seiner Wanderung vor das Tor der *grossen Stadt* gelangt, eilt ihm ein Narr entgegen und warnt ihn vor dem Ort, « wo alles Anbrüchige, Anrühige, Lüsterne, Düsterne, Übermürbe, Geschwürige, Verschwörerische zusammenschwärt : speie auf die große Stadt und kehre um ! » (KSA 4, 224). Zarathustra, den die Tirade des Narren eckt, erwidert : « Warum wohntest du so lange am Sumpfe, dass du selber schon zum Frosch und zur Kröte werden musstest ? » (KSA 4, 225). Zarathustra, der angetreten ist, das Ideal des « Übermenschen » zu predigen und zu verwirklichen, Zarathustra, der als « Überwinder des grossen Ekels » (KSA 4, 334) bewundert wird, hält dem Narren die Widersprüchlichkeit seiner Haltung vor. Wie viele seiner Adepten entlarvt er den Narren als einen Elenden, der das Ideal auf der Zunge führe, ohne es auch nur im Ansatz zu verwirklichen : « Mich eckt auch dieser grossen Stadt und nicht nur dieses Narren. Hier und dort ist Nichts zu bessern, Nichts zu bösen » (KSA 4, 225). Aus Zarathustras Mund spricht der tiefgehende *anthropologische Skeptizismus* Nietzsches, der über die Zivilisation und das aufklärerische Ideal von der Perfektibilität des Menschen sein vernichtendes Urteil spricht. Der Übermensch hingegen steht über dem Urteil der Mitmenschen. Sein Wahnsinn übersteigt den pathologischen Wahnsinn, der als Negation der Vernunft doch nur eine Kategorie derselben darstellt.

- 10 Welt – und nicht *die* Welt ! – wird nun Gegenstand einer *anthropologischen* (nunmehr bezogen auf den höheren Menschen, den Übermenschen) Schau. So notiert Nietzsche : « Den Übermenschen schaffen, nachdem wir die ganze Natur auf uns hin gedacht, denkbar *gemacht* haben » (KSA 10, 137). Von daher erhält die Rede vom Auskommen ohne Vernunft und Tugend – *ohne Gott* – ihren Sinn : Die bloß subsumierende Vernunft überantwortet ihre Herrschaft an den Willen, den « Willen zur Macht », der mehr bedeutet als dumpfe Triebhaftigkeit. So heißt es in dem Fragment *Wille zur Macht als Erkenntnis* :

In der Bildung der Vernunft, der Logik, der Kategorien ist das Bedürfnis maßgebend gewesen: das Bedürfnis, nicht zu « erkennen », sondern zu subsumieren, zu schematisieren, zum Zweck der Verständigung, der Berechnung... das Zurechtmachen, das Ausdichten zum Ähnlichen, Gleichen – derselbe Prozeß, den jeder Sinneseindruck durchmacht, ist die Entwicklung der Vernunft! (KSA 13, 334).

- 11 Der Mensch löst sich aus den Fesseln einer zum Instrument geronnenen und ihn selbst zum Instrument herabwürdigenden Tugend, in der sich sein Selbst verliert (vgl. KSA 12, 201; KSA 4, 122sq.). Die Lehre vom « Übermenschen » postuliert die Voraussetzungen für den Blick zurück bzw. herab auf den « bisherigen » Menschen, auf den Menschen einer in ihrem Heraufdämmern sich schon selbst widerlegenden Moderne – ohne indes einen historischen Index in sich zu tragen. Der Übermensch ist überall und nirgendwo, ohne je doch « utopisch » zu werden, denn « Utopie » ist wiederum eine « subsumierende » Projektion des Menschen, den es zu überwinden gilt:

Mit diesem Namen bezeichnet Nietzsche keineswegs ein Wesen, das nicht mehr Mensch ist. Das « Über » als « Über-hinaus » ist auf einen ganz bestimmten Menschen bezogen, der in seiner Bestimmtheit erst sichtbar ist, wenn über ihn zu einem gewandelten Menschen hinausgegangen wird. Dann erst kann auf den bisherigen Menschen in seiner Bisherigkeit zurückgesehen werden, so allein wird er erst sichtbar. Dieser Mensch, den es zu überwinden gilt, ist der heutige Mensch, er ist zu gleich – von dem ihn überwindenden Menschen, d.h. dem neuen Anfang, her gerechnet – der « letzte Mensch » (Heidegger 1, 284sq.).

- 12 Zarathustra geißelt in seiner Parabel vom bleichen Verbrecher eine laue Moral, die jedem Konflikt die Schärfe nimmt. Als Beispiel für notwendige Schärfe nennt Nietzsche die einst bei der Verfolgung von Kranken als Ketzer und Hexen aufgebotene, die einem ernst genommenen Gegner galt: « als Ketzer und Hexe litt er [der Kranke] und wollte leiden machen ». Das Gleichnis vom bleichen Verbrecher zeigt, dass sich der Wille zur *anthropologischen Position* des « Übermenschen » über die Vernunft erhebt und es verbietet, Wahnsinn oder die im Wahnsinn begangene Tat als Rationalisierung zu begreifen! Die « Guten » halten wohlfeile Erklärungsangebote bereit, in denen der Wille zu versinken droht; den « Guten » verweigert Zarathustra die Anerkennung, weil sie nicht einmal über *die eine* Tugend verfügten, die sie auf die Stufe des Wahnsinns hebe, eines Wahnsinns, der nicht mit jenem Wahnsinn des wie ein Blitz in die Welt tretenden Übermenschen zu verwechseln ist:

Vieles an euren Guten macht mir Ekel, und wahrlich nicht ihr Böses. Wollte ich doch, sie hätten einen Wahnsinn, an dem sie zugrunde gingen, gleich diesem bleichen Verbrecher! (KSA 4, 47).

- 13 Das Gleichnis vom bleichen Verbrecher macht deutlich, dass der Gedanke von der *anthropologischen Position* des Übermenschen in einer von lauer Moral geprägten Gesellschaft keinen Platz beanspruchen darf. Der Ekel, der Zarathustra befällt, ist der vor dem drohenden Versinken des « Wille zur Macht » genannten höheren Strebens in einer konfliktscheuen Versöhnlichkeit.
- 14 Als Beispiel für das Rationalisieren einer Tat kann die Geschichte des die Psychiater beschäftigenden Prostituiertenmörders Moosbrugger in Musils *Der Mann ohne Eigenschaften* dienen – eine Episode, die den Einfluss Nietzsches nicht verhehlen kann:

Er war weder mit der Absicht ausgegangen zu töten, noch durfte er seiner Würde halber krank sein; von Lust kann überhaupt nicht gesprochen werden, sondern nur von Ekel und Verachtung: also mußte die Tat ein Totschlag sein, zu dem ihn das verdächtige Benehmen des Weibes, « dieser Karikatur eines Weibes », wie er sich ausdrückte, verleitet hat (Musil 1, 75).

- 15 Der Mörder kämpft um seine Würde, weil er nicht als Kranker abgestempelt werden möchte – und doch plädiert er auf vermindert schulfähig, indem er auf eine allgemeine Bedrohung abhebt, die von der aggressiv empfundenen Geschlechtlichkeit der Prostituierten ausgehe. Sein Ekel ist der des Bürgers, der sich in falscher Scham von der käuflichen Liebesdienerin abwendet. Mit anderen Worten: Er gibt vor, seine Tat im Namen der Ordnung begangen zu haben. Die allgemeine Idiosynkrasie dient hier Moosbrugger zu einer Rechtfertigung, mit der er zur herrschenden Moral aufzurücken sucht.
- 16 In Hermann Hesses *Steppenwolf* ist das Thema vom « bleichen Verbrecher » auf eine ganz andere Art präsent. Die Initiation, die « Menschwerdung », Harry Hallers soll über das *Magische Theater* erfolgen, dessen Leuchtreklame dem Menetekel gleich über den spiegeln den Asphalt huscht: « Nur – – für – – Ver – – rückte ! » (Hesse, 213). In einem Traktat, das ihm überreicht wird und ihn über das Wesen seiner Person aufklärt, heißt es: « Es ist hier nicht die Rede vom Menschen, den die Schule, die Nationalökonomie, die Statistik kennt, nicht vom Menschen, wie er zu Millionen auf der Straße herumläuft und von dem nichts anderes zu halten ist als das vom Sand im Meer, von dem Spritzer in der Brandung » (Hesse, 248). Der Weg ins magische Theater führt Harry Haller über den Eros und das Fest – mit anderen Worten: das Dionysische, « das Erlebnis des Festes, des Rausches der Festgemeinschaft, das Geheimnis vom Untergang der Person in der Menge, von der Unio mystica der Freude » (Hesse, 359sq.). Einmal im magischen Theater aufgenommen, durchläuft er *seine* Möglichkeiten des Menschseins, ordnet er die Welt seinen Phantasmen unter. Doch dann gelangt er an den Punkt, an dem er versagt: Eifersüchtig ersticht er die Lehrmeisterin, die ihm den Weg zu einem Leben in Ekstase gezeigt hat. Das Urteil ist nichterschütternd:
- Du hast dich arg vergessen, du hast den Humor meines kleinen Theaters durchbrochen und eine Schweinerei angerichtet, du hast mit Messern gestochen und unsre hübsche Bilderwelt mit Wirklichkeitsflecken besudelt (Hesse, 410).
- 17 Harry Haller ist dem Wahnsinn nicht gewachsen, der in dem *Nur – – für – – Ver – – rückte !* zugänglichen *Magischen Theater* herrscht. Das Verdikt über den Steppenwolf hebt zugleich den Humor, der die Prosa der Wirklichkeit überwindet, auf die Stufe von Nietzsches höherem Wahnsinn.

## Die zwei Welten

- 18 Nietzsches Gleichnis vom « bleichen Verbrecher » entwirft das Bild eines (höheren) Wahnsinns, in dem die Vorstellungen aufgehoben sind, welche die Rede vom « Wahnsinn » begründen: der Dualismus von « gesund » und « krank », von « rational » und « irrational ».
- 19 Im Fall des pathologischen Wahnsinns steigert sich nach allgemeiner Auffassung dieser Dualismus definitiv zur Dichotomie. So erinnert der Schweizer Psychiater und Existenzphilosoph Ludwig Binswanger daran, « dass der Wahnkranke, wenn auch in einer anderen Welt als wir, so doch in einer Wahn-Welt lebt » (Binswanger 4, 435). Das Denken des Wahn-sinnigen verfügt also über eine Welthaftigkeit, eine Organisation von Realität, auf deren Grund er seine Wahrnehmung in sprachliche und außersprachliche Bilder überträgt: Sein Wahn macht für ihn Sinn. Doch dieser Sinn ist nicht mitteilbar, weshalb es dem Wahnkranken an der Fähigkeit zur Transzendenz gebricht. Der Sinn, den er aus sei



ner Wahnwelt bezieht, beraubt ihn der Freiheit, Welt zu gestalten. In seiner Welt bewegt er sich passiv, als bloßer « Akteur » – wie auf einer Bühne, deren Ausgänge verschlossen sind.

- 20 Den Wahn oder den Wahnsinn erkennt man zuallererst an Sprechen und Gestik: Alles wirkt wirr, verfahren, verdreht oder fratzenhaft. Der Wahn artikuliert sich in einer ihm eigentümlichen pathetisch-manierierten Rhetorik: Ihre Bilder scheinen für den Außenstehenden willkürlich; kein Topos führt sie zu einem Argument zusammen. Die Syntax löst die Verknüpfung von Gedanken in Zeugmata, Anastophen und Hyperabata auf, wodurch sich die geschraubte und verdrehte Sprache endgültig gegen die Verständigung sperrt: Bilder und Syntax verweigern ihre Synthese zu einer Metaphorik, die sich über eine Kette von Vergleichen auf einen erkennbaren oder zumindest erahnbaren Sinn zurückführen ließe (vgl. Binswanger 1, 368-380). Es ist daher fraglich, ob das nie dergeschriebene « verfratzte » und « zerfahrene » Sprechen etwa eines Schizophrenen schon *Poesie* oder das vom Patienten gekritzelte Bild schon *Kunst* ist, auch wenn ihre Wirkung als solche empfunden wird. Ebenso wenig kann ihnen der Poesie- oder Kunststatus mit Blick auf die Krankheit ihres Schöpfers abgesprochen werden. Mit Sicherheit ist auch auszuschließen, dass sich moderne oder avantgardistische Kunst und Literatur mit den Termini der Psychiatrie erfassen ließen – wie dies von Max Nordau mit seiner Bestandaufnahme zur Kunst und Literatur des ausgehenden 19. Jahrhunderts versucht wurde:

Der Arzt aber, namentlich der, welcher sich besonders dem Studium der Nerven- und Geisteskrankheiten gewidmet hat, erkennt in der fin-de-siècle-Stimmung, in den Richtungen der zeitgenössischen Kunst und Dichtung, in dem Wesen der Schöpfer mystischer, symbolistischer, « dekadenter » Werke und dem Verhalten ihrer Bewunderer, in den Neigungen und Geschmackstrieben des Modepublikums auf den ersten Blick das Syndrom oder Gesamtbild zweier bestimmter Krankheits-Zustände, mit denen er wohlvertraut ist, der Degeneration oder Entartung und der Hysterie, deren geringere Grade als Neurasthenie bezeichnet werden (Nordau 1, 31).

- 21 Nordau reduziert alle anthropologische Fragestellungen auf eine « medizinische Seinslehre » (vgl. Wyss, 250), von deren Warte aus er eine Nosologie von Kunst und Literatur entwirft. Zu den « Entarteten » zählen nach dieser Bestandaufnahme übrigens auch Nietzsche und Wagner... Der seit Nordau massiv erhobene – und von den Nazis zur Perversion getriebene – Vorwurf der « Entartung » (vgl. auch Sedlmayr 1955, 105-109; ders. 1985, 198-200) an die Adresse « avantgardistischer » Werke bricht schon daher in sich zusammen, da an ihnen – und sei es in der Negation – das Vorausgegangene ebenso aufscheint wie sich das Neue ankündigt. Mit anderen Worten: Kunst und Literatur sind immer schon auf Verständigung ausgerichtet, ihre Welt hat immer einen Zugang, auch wenn dieser schwierig sein mag.
- 22 Wahnsinn, das Verharren in einer Wahnwelt, ist ein der Produktion (hier: *poiesis*) und Rezeption (hier: *aisthesis*) von Kunst zuwiderlaufendes Prinzip. So stellt Novalis in einem Fragment die Affekte als die Negation des ästhetischen Empfindens dar, wenn sie nicht zu heilenden (kathartischen) Zwecken dienstbar gemacht würden:

Daß Poësie keine Effecte machen soll ist mir klar – Affecten sind schlechterdings etwas fatales, wie Kranckheiten.

Selbst Rhetorik ist eine falsche Kunst, wenn sie nicht zu Heilung von Volkskrankheiten, und Wahnsinn methodisch gebraucht wird. Affecten sind Arzneyen – man darf mit ihnen nicht spielen. (Novalis, 757)



- 23 Wahnsinn und *aisthesis* schließen sich demnach einander aus: Das *einzig* auf den Wahnsinn zurückzuführende « Werk » kann nicht Gegenstand ästhetischer Betrachtung sein. Umgekehrt ist es ungewiss, ob Wahn luzide *poiesis* gebiert. Der Wahnsinn markiert folglich – wie das Ekelhafte und das Kranke überhaupt – die *anti-aisthesis* (Kuhnle, 167-176), und der Akzeptanz seiner Darstellung in Kunst und Literatur sind von der Tradition her enge Grenzen gesetzt. In den *Lehrjahren* etwa klammert Goethe die Erzählungen des wahnsinnigen Harfenspielers aus: « Wilhelm [...] führte ein wunderbares Gespräch mit ihm, das wir aber um unsere Leser nicht mit unzusammenhängenden Ideen und bänglichen Empfindungen zu quälen, lieber verschweigen als ausführlich mit teilen » (Goethe 7, 335). Auf der Bühne müsse ein solch menschlicher Zustand « zubereitet, sublimiert sein »; so sei in den Stücken Calderons der « hoch- und freisinnig[e] Mann genötigt, düsterem Wahn zu frönen und dem Unverstand eine Kunstvernunft zu verleihen » (Goethe 12, 204).
- 24 Wenn durch Realismus und Naturalismus – und nicht erst durch sie – das klassizistische Perhorreszieren des Wahnsinns obsolet geworden ist, wenn das Werk Kafkas beim Leser den « Schock des Zurückzuckens, Ekel, der die Physis schüttelt » (Adorno, 26) auslöst, wenn schließlich im Gefolge der historischen Avantgarden die Ästhetik eine Wendung hin zur Rhetorik vollzieht, aus der sie einst entstanden ist, gilt nichtsdestoweniger ungebrochen, dass der Diskurs über das Werk ein potentiell offener bleibt und nicht bereits mit einer subsumierenden Diagnose abgeschlossen ist, bevor er überhaupt beginnt. Kunst und Literatur unterscheiden sich immer vom Gekritzelt und Geschreibsel durch ihren Gehalt an Transzendenz, den Künstler und Rezipient gemeinsam aktualisieren – im Erlebnis oder im Gespräch, die sich allerdings nur auf einem gemeinsamen Grund von Welterfahrung einstellen werden. Es gebietet aber der Respekt vor der « kranken » Person, auch dort die *Möglichkeit* zur Transzendenz noch zu erkennen, wo sie völlig ausgeschlossen scheint.
- 25 Schwer tut sich der Leser in seinem Urteil über ein Werk, wenn der Dichter dem Wahnsinn verfällt. Groß ist hier die Versuchung, den Wahnsinn als integralen Bestandteil seiner Persönlichkeit zu betrachten und zum *Movens* seines Schaffens, zum immanenten *Telos* seines Werkes zu erklären. Ist der wahnsinnige Lenz, den Büchner in seiner gleichnamigen Novelle schildert, noch der Dramatiker des *Sturms und Drangs* oder hat er sich durch seinen Wahnsinn letztlich sich selbst und seinem Werk entfremdet (vgl. Goethe 10, 10)? Noch dringlicher wird die Frage im Fall Nietzsches: Muss sein Werk (auch) von seiner späteren Schizophrenie her gelesen werden, oder ist der an Schizophrenie erkrankte Nietzsche ein anderer, ein seinem Werk und Denken Entfremdeter? Ist sein Versuch, den Wahnsinn von einer höheren Warte aus neu zu denken, bereits vom Ende des Philosophen her zu deuten? Auch wenn die Verneinung dieser Fragen leicht fällt, bleibt dennoch die Frage offen, welcher Weg von der einen Welt in die andere führt.
- 26 Der *Topos von den zwei Welten* prägt unsere alltägliche Rede vom Wahnsinn: Er unterscheidet die Welt der « Normalen », gemeint ist die intakte Kommunikationsgemeinschaft, von der Wahnwelt, in die sich Individuen oder auch Gruppen verstiegen haben. In der französischen Klassik gibt es zwei prägnante Beispiele für einen solchen Ausschluss aus einer Gemeinschaft: Oreste, der in Racines *Andromaque* mit Wahnsinn gestraft wird, oder Nero der in *Britannicus* als *monstre naissant* die Ordnung in ihren Grundfesten erschüttert hat. Andere Ausdrücke konkurrieren mit « Wahnsinn », so die « Idiotie », der « Irrsinn » oder die « Verrücktheit ».

- 27 Die Fratze des Wahnsinns stellt folglich immer auch das Fundament der Kommunikationsgemeinschaft in Frage, aus der heraus sie emporsteigt. Am Wahnsinn sieht diese ihre Ordnung im Chaos versinken. Es sei noch einmal an den entlarvenden Charakter des deutschen Wortes « Wahn-Sinn » erinnert : Der « Wahn » kennt seinen « Sinn ». Wahnsinn heißt die Negation des Bestehenden aus seinen eigenen Gesetzen heraus ; die Kategorie Sinn verliert angesichts des « Wahn-Sinnes » nicht ihre Bedeutung. Der Wahnsinnige totalisiert auf seine Weise das Sinnverständnis der Gemeinschaft, der er angehört, indem er ihre Verhaltensmuster outriert, die dem Selbsterhalt dienen : Verfolgungswahn und Zwangshandlungen heißen pathologische Phänomene, die wir identifizieren, deren Wider-Sinn wir verstehen, weil wir zwar die Möglichkeit einer Bedrohung und die entsprechenden Abwehrmaßnahmen anerkennen, aber im konkreten Fall verneinen ; die für den Kranken hingegen reale Bedrohung konstituiert eine Wahn-Welt, der alle Wahrnehmungen untergeordnet werden.
- 28 In Philosophie und Literatur tritt die Nosologie, die systematische Beschreibung und Einordnung psychischer Erkrankungen, in den Hintergrund angesichts der Modifikationen des Topos « Wahnsinn ». Rein rhetorisch betrachtet, meint in der Alltagssprache die Vokabel « Wahnsinn » eine Steigerungsformel für emotionale Erschütterungen wie auch für das nicht mehr mit der Vernunft Greifbare, das Absurde und das Unsagbare. Als « wahnsinnig » bezeichnet man sowohl den Diktatoren als auch denjenigen, der mit unangemessenen Mitteln gegen diesen zu Felde ziehen will. Wahnsinn steht hier für das augenblickliche oder dauerhafte Zusammenbrechen von Kommunikation. Philosophie und Literatur hingegen betrachten den Wahnsinn vorrangig als eine besondere Form der Welterfahrung und ihrer Mitteilung, als eine Art und Weise des Menschseins oder seines Verfehlens. Das « Verfehlen » liegt indes auf der einen Seite jenes schmalen Grates, entlang dessen sich die gesellschaftliche und kulturelle Entwicklung vollzieht ; auf der anderen Seite liegen Zivilisation und Ordnung, die ängstlich um ihren Bestand ringen.

## Zwischen den Welten

- 29 Mit dem *Topos von den zwei Welten* sind bisher lediglich die negativen Besetzungen des Begriffs Wahnsinn angesprochen worden. Schon bei Platon (*Phaidros*) gibt es auch eine Vorstellung von Wahnsinn, die diesem höhere Erkenntnis zuschreibt. Indes ist diese Vorstellung ebenso vom *Topos von den zwei Welten* bestimmt wie die Vision des Propheten. Hier ist es eine Stimme, eine Erfahrung, die Erkenntnis aus einer anderen Welt, dem Reich Gottes, in eine bestimmte Gemeinschaft, die Welt im engeren Sinne, hineinträgt. Ähnlich verhält es sich mit den Formen der Mystik, welche die Tiefenpsychologie als eine der Vision verwandte Erfahrung beschreibt (vgl. Drewermann, 343sq.). Eine Auffassung, die *mutatis mutandis* schon Kant vertreten hat :
- Himmlische Einflüsse in sich wahrnehmen zu wollen, ist eine Art Wahnsinn, in welchem wohl gar auch Methode sein kann (weil sich jene vermeinte innere Offenbarungen doch immer an moralische, mithin an Vernunftideen anschließen müssen), der aber immer doch eine der Religion nachteilige Selbsttäuschung bleibt (Kant 8, 846).
- 30 Das Eigentümliche jener « Art von Störung des Gemüts, die man den Wahnsinn und im höhern Grade die Verrückung nennt », besteht für Kant darin, « daß der verworrene Mensch bloße Gegenstände seiner Einbildung außer sich versetzt, und als wirklich vor

ihm gegenwärtige Dinge ansieht » (Kant 2, 956). Kant erkennt im Wahnsinn primär eine vorläufige Irritation des Verstandes, die durchaus auch eine positive Empfindung hervorrufen kann; eine dauerhafte Veränderung hingegen nennt er den *Wahnwitz*, wobei der Terminus *Wahn-Witz* zeigt, dass damit nicht zwangsläufig eine pathologische Veränderung – gar im Sinne einer endogenen Geisteskrankheit – gemeint sein muss, denn « Witz » (vgl. Grimms *Wörterbuch*) ist gleichbedeutend mit einem geschärften Verstand, mit einer außergewöhnlichen Auffassungsgabe.

Wenn der Enthusiasmus mit dem Wahnsinn, so ist die Schwärmerei mit dem Wahnwitz zu vergleichen, wovon der letztere sich unter allen am wenigsten mit dem Erhabenen verträgt, weil er grüblerisch lächerlich ist. Im Enthusiasmus, als Affekt, ist die Einbildungskraft zügellos; in der Schwärmerei, als eingewurzelter brütender Leidenschaft, regellos. Der erstere ist vorübergehender Zufall, der den gesunden Verstand bisweilen wohl betrifft; der zweite eine Krankheit, die ihn zerüttet » (Kant 10,202).

- 31 Kants psychologische Betrachtungen lassen also auch eine positive Besetzung von Wahnphänomenen zu, sofern diese nicht in einer pathologischen Disposition des Individuums ihren Ausgang nehmen. Nichts mit dem pathologischen Wahnsinn (bzw. Wahnwitz) gemein haben für ihn mystische Ekstase und prophetische Vision, die den Übertritt von der einen Welt, der alltäglicher Erfahrung, in eine andere, die Sphäre des Göttlichen, bedeuten. Aber wie der religiöse Enthusiasmus in Schwärmerei umschlagen und zur fixen Idee werden kann, deren Intransparenz wider alle Vernunft agiert, steckt in jeder emotionalen Regung der Keim zum möglichen Wahnsinn, der sich zum Wahnwitz zu steigern droht (vgl. Kant 12, 513sq.). Schlagfertig formuliert Novalis :

Alle Bezauberung ist ein künstlich erregter Wahnsinn. Alle Leidenschaft ist eine Bezauberung – Ein reizendes Mädchen eine reellere Zauberin, als man glaubt (Novalis, 390).

## Die Poesie des Herzens

- 32 Das Ineinandergreifen der Welten zeigt Hegels Bestimmung des Wahnsinns in der *Phänomenologie des Geistes* aufs trefflichste. Ihr geht zunächst die dialektische Konfrontation von Ideal und Wirklichkeit voraus. Das Selbstbewusstsein, das darum wisse, « unmittelbar das *Allgemeine* oder das *Gesetz* in sich zu haben, welches um dieser Bestimmung willen, daß es *unmittelbar* in dem Fürsichsein des Bewußtseins ist, das *Gesetz des Herzens* heißt », treffe auf die « gewalttätige Ordnung der Welt » (Hegel 3, 275).
- 33 Ideal und Wirklichkeit stehen nunmehr in einer dialektischen Beziehung zueinander, die hier vereinfacht dargestellt sei : Das Individuum trägt sein Ideal in die wirkliche Ordnung hinein, um sich dort zu verwirklichen. Dies kommt einem Akt der (Selbst-) Entfremdung gleich. Doch sobald sich das Ideal in die Wirklichkeit einschreibt, hat es aufgehört, « Gesetz des Herzens » zu sein, und « es wird *allgemeine Ordnung*, und die Lust zu einer an und für sich gesetzmäßigen Wirklichkeit » (Hegel 3, 277). Ideal und Wirklichkeit sind nun versöhnt. Doch die « Ordnung der Welt » hat nicht aufgehört eine rein äußere zu sein, die dem Individuum feindselig gegenüberzutreten kann.
- 34 Hier zieht Hegel den Schluss, dass das Gesetz, das Gesetz des Herzens *war*, sich in die « Ordnung der Welt » verstricke und sich zum Herzen gleichgültig verhalte. Durch die Tat habe sich das Gesetz zwar « von sich selbst *frei* gemacht », aber zugleich wachse es « als Allgemeinheit für sich fort » und reinige « sich von der Einzelheit ». Beharre das Individuum dagegen auf dem Gesetz des Herzens und erkenne es « die Allgemeinheit nur

in Form seines unmittelbaren Fürsichseins », erkenne es folglich auch nicht « diese freie Allgemeinheit » (Hegel 3, 279). Unter dieser Vorgabe setze nun ein Umdeuten des Handelns ein, was dazu führe, dass der Einzelne die bestehende Ordnung nicht als sein Wesen annehme – mit anderen Worten : er versagt sich der « Lust zu einer an und für sich gesetzmäßigen Wirklichkeit ». Daraus entstehe eine Zerrüttung, weil der Einzelne – genauer : das « Selbstbewusstsein » – nun zwei Sphären zugleich angehöre, nämlich dem *Gesetz des Herzens* und der bestehenden Ordnung. Der Einzelne wird « verrückt », will heißen : er ist im räumlichen Sinn des Wortes (*verrücken* : « den Standort verändern ») verrückt gegenüber der Ordnung.

- 35 Im Wahnsinn sei aber « nur ein *Gegenstand* für das Bewußtsein verrückt », so dass entweder das Bewusstsein « als Selbstbewußtsein, als absolute Wirklichkeit sich seiner eigenen Unwirklichkeit bewusst » sei, da von ihm (dem Bewusstsein) nur das Gesetz des Herzens als das Wirkliche anerkannt werde (es ihm « bewusst » sei) und ihm zugleich « dieselbe Wirklichkeit *entfremdet* » sei, oder aber beide Seiten dem Bewusstsein « unmittelbar als *sein Wesen* » erschienen (Hegel 3, 280). Was Hegel letztlich als den Wahnsinn ausmacht, ist das zum fixen Thema gewordene Gesetz eines Herzens, das sich nunmehr in einem Teufelskreis bewegt, weil es von dem dialektischen Zusammenspiel von Ideal und Wirklichkeit ausgeschlossen ist. Anders formuliert : « Wahnsinn » bedeutet für Hegel das Suspendieren des dialektischen Prozesses der Bildung (Hegel 3, 365). Was bei Binswanger Fähigkeit zur Transzendenz und bei Habermas « verständigungsorientiertes Handeln » (Habermas 2, 117) heißt, ist in der von Hegel « Bildung » genannten dialektischen Bewegung vorgegeben : Indem es formt, wird das Individuum geformt, « gebildet ».
- 36 Das in den Wahnsinn mündende Verabsolutieren des *Gesetzes des Herzens* findet sich in der Darstellung des ins Extreme getriebenen « sentimentalischen Charakters » bei Schiller vorgegeben. Ein solcher sei ein Charakter, « der mit glühender Empfindung ein Ideal um fasst und die Wirklichkeit flieht, um nach einem wesenlosen Unendlichen zu ringen, der, was er in sich selbst unaufhörlich zerstört, unaufhörlich außer sich sucht, dem nur seine Träume das Reelle, seine Erfahrungen ewig nur Schranken sind, der endlich in seinem eigenen Dasein nur eine Schranke sieht und auch diese, wie billig ist, noch einreißt, um zu der wahren Realität durchzudringen [...] » (Schiller, 738). Hegel spricht daher folgerichtig auch vom « Wahnsinn des Eigendünkels [im Sinne von *arrogantia*, T.K. ] ». Schillers Darstellung eines bis zur Selbstzerstörung in sich gefangenen sentimentalischen Charakters und Hegels dialektische Erklärung des Wahnsinns haben indes eines deutlich gezeigt : *Wahnsinn beruht nicht auf einer Selbsttäuschung, sondern auf der Unmittelbarkeit der Identifikation* (Bürger, 29).
- 37 Die Hegelsche Bestimmung des Wahnsinns geht davon aus, dass der dialektische Bezug zum Allgemeinen, den er Bildung nennt, aufgehoben ist. Findet ein Verabsolutieren der *Poesie des Herzens* statt, dann spricht man von *Verrücktheit*. Ähnlich verhält es sich mit dem *Irrsinn* (nach Grimms *Wörterbuch* : « milderer Ausdruck für *Wahnsinn* »), in dem die Bedeutung « sich irren » ebenso enthalten ist wie die von « seelischer Erregtheit » und « zielloser Bewegung ». Als typisch für das « Romanhafte », gemeint ist letztlich das Schicksal des Helden aus dem Bildungsroman, sieht Hegel den Versuch an, den « Idealen und dem unendlichen Rechte des Herzens » Geltung zu verschaffen und ein « Loch in die Ordnung der Dinge hineinzustoßen ». Diese Kämpfe seien « in der modernen Welt nichts Weiteres als die Lehrjahre, die Erziehung des Individuums an der vorhandenen Wirklichkeit » (Hegel 14, 219sq). Hier scheint dem Individuum nur noch die Wahl zu bleiben zwischen dem am Ideal festhaltenden Wahnsinn und der Unterwerfung : « Die ab

strakte Notwendigkeit gilt also für die nur negative unbegriffene *Macht der Allgemeinheit*, an welcher die Individualität zerschmettert wird » (Hegel 3, 274). Übereinstimmung mit dem Schicksal und die daraus resultierende « Lust » können – vereinfacht gesprochen – sich nur dann einstellen, wenn diese Allgemeinheit nicht nur als ein maschinenhaftes Räderwerk erfasst wird, sondern eine in Vergangenheit und Zukunft sich erstreckende historische Bedeutsamkeit offenbart, die in die « Tiefe des Herzens » hineinwirkt :

Es ist nicht erfreulich zu bemerken, daß die Unwissenheit und die form- wie geschmacklose Roheit selbst, die unfähig ist, ihr Denken auf einen abstrakten Satz, noch weniger auf den Zusammenhang mehrerer festzuhalten, bald die Freiheit und Toleranz des Denkens, bald aber Genialität zu sein versichert. Die letztere, wie jetzt in der Philosophie, grassierte bekanntlich einst ebenso in der Poesie ; statt Poesie aber, wenn das Produzieren dieser Genialität einen Sinn hatte, erzeugte es triviale Prosa oder, wenn es über diese hinausging, verrückte Reden. So jetzt ein natürliches Philosophieren, das sich zu gut für den Begriff und durch dessen Mangel für ein anschauendes und poetisches Denken hält, bringt willkürliche Kombinationen einer durch den Gedanken nur desorganisierten Einbildungskraft zu Markte - Gebilde, die weder Fisch noch Fleisch, weder Poesie noch Philosophie sind (Hegel 3, 63sq.).

- 38 Das « Verrückte » und das « Triviale » in einer Kultur sind somit als die beiden Seiten einer Medaille zu verstehen. Trivial ist, was zur Ideologie gerinnt ; Wahnsinn ist, was sich zur Privatideologie versteigt. Beiden gemeinsam ist, dass an ihnen eine dialektische Beziehung – mit Habermas ließe sich diese als « verständigungsorientiertes Handeln » in einer verständigungsbereiten Gesellschaft beschreiben – zur Wirklichkeit nicht stattfindet. Auf einem solchen idealistischen Hintergrund ist auch Hegels nachgerade naiv zu nennende Unterscheidung zwischen Poesie und Trivialität zu verstehen. Goethe und Schiller hätten innerhalb einer « Natürlichkeit und Partikularität nach tieferem Gehalten und wesentlichen interessenreichen Konflikten » gesucht, populäre Autoren wie Kotzebue und Iffland hingegen « das Tagesleben ihrer Zeit in den prosaisch engeren Beziehungen mit wenig Sinn für eigentliche Poesie » abgemalt (Hegel 14, 224 sq).
- 39 Hegels idealistisches Konstrukt scheitert letztlich bei dem Versuch, das Genie in die dialektische Bewegung der Bildung einzubeziehen. Denn gerade das künstlerische Genie zeigt Strukturen, die sich nicht diesem Bild von der bürgerlichen Gesellschaft fügen wollen. Dies geht – wenn auch indirekt – bei Schopenhauer hervor (vgl. auch Kant 10, 513sq.) :
- Daß Genialität und Wahnsinn eine Seite haben, wo sie an einander gränzen, ja in einander übergehen, ist oft bemerkt und sogar die dichterische Begeisterung eine Art Wahnsinn genannt worden [...] Besonders lehrreich in dieser Hinsicht ist Goethes « Torquato Tasso », in welchem er uns nicht nur das Leiden, das wesentliche Märtyrertum des Genius als solchen, sondern auch dessen stetigen Uebergang zum Wahnsinn vor die Augen stellt. Endlich wird die Thatsache der unmittelbaren Berührung zwischen Genialität und Wahnsinn theils durch die Biographien sehr genialer Menschen, z.B. Rousseau's, Byron's, Alfieri's, und durch Anekdoten aus dem Leben anderer bestätigt ; theils muß ich andererseits erwähnen, bei häufiger Besichtigung der Irrenhäuser, einzelne Subjekte von unverkennbar großen Anlagen gefunden zu haben, deren Genialität deutlich durch den Wahnsinn durchblickte, welcher hier aber völlig die Oberhand erhalten hatte. Dieses kann nun nicht dem Zufall zugeschrieben werden (Schopenhauer 1, 246-247).
- 40 Gegen Hegel ist einzuwenden – nicht zuletzt bei Marx und Engels wird dies deutlich –, dass die Gesellschaft und die sie tragende Ideologie eine « idealistische » Synthese aus schließen. Eine Pathologisierung künstlerischer und philosophischer Genialität indiziert

ihrerseits eine Pathogenese der Gesellschaft, aus der sie herausragen. Freud deutet an, dass große kulturelle Leistungen Gemeinsamkeiten mit pathologischen Mustern aufwiesen, auch wenn er vorsichtiger – und vermutlich präziser – mit dem Hinweis auf seine Neurosenlehre argumentiert und ein wechselseitiges Abbildungsverhältnis von Kultur und Formen psychischer Erkrankung annimmt. Mit seiner Unterscheidung zwischen Neurose und « kollektiver Arbeit » rückt er durchaus wieder ein Stück zur idealistischen Auffassung Hegels auf:

Die Neurosen zeigen einerseits auffällige und tiefgreifende Übereinstimmungen mit den großen sozialen Produktionen der Kunst, der Religion und der Philosophie, andererseits erscheinen sie wie Verzerrungen derselben. Man könnte den Ausspruch wagen, eine Hysterie sei ein Zerrbild einer Kunstschöpfung, eine Zwangsneurose ein Zerrbild einer Religion, ein paranoischer Wahn ein Zerrbild eines philosophischen Systems. Diese Abweichung führt in letzter Auflösung darauf zurück, dass die Neurosen asoziale Bildungen sind; sie suchen mit privaten Mitteln zu leisten, was in der Gesellschaft durch kollektive Arbeit entstand (Freud 9, 91).

## Wahnsinn und Idiotie als Zerrbilder bürgerlicher Individualität

- 41 Alexandre Kojève leitet aus dem Kapitel « Das Gesetz des Herzens und der Wahnsinn des Eigendünkels » der Phänomenologie des Geistes eine « existentielle Kritik » an der Utopie ab: Die Utopie sei die ständige Diskrepanz zur Wirklichkeit (Kojève, 88). Doch wo beginnt die Utopie, die Weigerung oder Unfähigkeit zu einer dialektischen Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit? Die Utopie bewegt sich auf dem Boden des Mitteilbaren, was sie vom Wahnsinn unterscheidet, aber mit der Ideologie gemein hat, mit der sie in einer dialektischen Beziehung steht. Das (ideologisch) Bewahrende und das (utopisch) Überschreitende sind zwei Formen, die Realität gestaltend zu erschließen: « Im Ideologie- und Utopiegedanken, in dem Bestreben, dem Ideologischen und Utopischen in gleicher Weise zu entgehen, wird eigentlich letzten Endes die Realität gesucht » (Mannheim, 86). Zur fixen Idee geraten, können indessen sowohl Utopie als auch Ideologie die Gestalt des Wahnsinns annehmen – oder, um es mit Kant auszudrücken, des « Wahn-Witzes ».
- 42 Innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft, in der sich die Ordnung dem Diktat der im *Traktat vom Steppenwolf* angeprangerten Ökonomie und Statistik beugt, gerät Individualität bereits zu einem utopischen Konstrukt. Diese kann sich nunmehr einzig in jenem Modus behaupten, den Hegel das « Gesetz des Herzens » genannt hat. So schildert Elias Canetti in *Die Blendung* die Faszination, die von den Irrsinnigen ausgeht. Unter dem Blick des (ontologisch) verunsicherten Bürgers verwandeln sie sich in herausragende Individuen: « Sie [die Irrsinnigen, T.K.] waren die einzigen wirklichen Persönlichkeiten, von vollendeter Einseitigkeit, wahre Charaktere, von einer Geradheit und Macht des Willens, um die sie Napoleon beneidet hätte » (Canetti, 353). Der Irrsinnige avanciert bei Canetti zum Inbegriff des (bürgerlichen) Individuums: « Das Individuum, und mit ihm seine individuelle Freiheit, ist für Canetti stets Exponent des Abnormalen, des Irrsinnigen. Bloß der Irrsinnige ist wahrhaft frei, bloß er ist wahrhaft individuell, und so ist auch der Roman Canettis, sind die Bücher, die dessen Fortsetzung bilden werden, Romane vom Irrsinn » (Broch 9.1, 60sq.). Über ein vergleichbare Aura scheinen alle großen Gestalten der Geschichte zu verfügen: die (Ver-) Führer. Irrsinn und Charisma stehen offensichtlich in einer engen Beziehung zueinander.



- 43 Max Weber hat auf die möglichen pathologischen Wurzeln des Charismas hingewiesen und zugleich die Nachrangigkeit einer psychiatrischen Nosologie oder Ätiologie für die Funktion der charismatischen Gestalt unterstrichen (Weber, 654sq.). Das Charisma begründe eine neue Ordnung, welche sich über die Gesetze der bestehenden erhebe. Die von ihr gezeitigten Strukturen verweigerten sich den Prinzipien der (bürgerlichen) Gesellschaft: « Im Gegensatz gegen jede Art bürokratischer Amtsorganisation kennt die charismatische Struktur weder eine Form noch ein geordnetes Verfahren [...]. Sondern das Charisma kennt nur innere Bestimmtheit und Grenzen seiner selbst. Der Träger des Charismas ergreift die ihm zugemessene Aufgabe und verlangt Gehorsam und Gefolgschaft kraft seiner Sendung. Ob er sie findet, entscheidet der *Erfolg* » (Weber, 655). Nietzscheanisch mutet Webers Argumentation an, wenn er in der höchsten Erscheinungsform des Charismas « Regel und Tradition überhaupt » gesprengt und « alle Heiligkeitsbegriffe geradezu umgestülpt » sieht (Weber, 658). Dies klingt nach Nietzsches Umwertung aller Werte. Doch als « die spezifisch "schöpferische" revolutionäre Macht der Geschichte » kann das Charisma nur der Etablierung einer neuen Ordnung dienen; es ist für Weber damit eine rein funktionale Größe – eine Annahme, mit der er sich vor dem Voluntarismus des *Fin-de-siècle* verbeugt, eine Annahme, der auch Freud mit seiner Frage nach einer « großen Persönlichkeit » folgt (vgl. Sennet, 343-351). Individualität, die in Persönlichkeit ihre Erfüllung sucht, bemisst somit ihren « Wert » an einer irrationalen Vorgabe. Erst wenn die Ordnung sie als « erfolgreiche Persönlichkeit » integriert, erhält sie die Weihe einer Rationalität, die – so die Dialektik einer falschen Vernunft – ihre Gültigkeit nur aus der Macht des Faktischen abzuleiten vermag: Diese Rationalität folgt konsequent und schlüssig Prämissen, die sie ebenso wenig hinterfragt wie der Wahn-Kranke die Kulissen seiner Wahn-Welt. Es ist die Macht der Ideologie.
- 44 Die ökonomischen Bedingungen haben die Hegelsche Dialektik von Individuum und Gesellschaft als idealistische Fiktion entlarvt. Marx und Engels haben darauf mit ihrer materialistischen Geschichtsphilosophie geantwortet, wonach die übergreifende Dialektik der Geschichte in der Revolution führe, auf die – durchaus im Sinne der millenaristischen bzw. chiliastischen Tradition – definitive Aufhebung der Aporien bürgerlicher Lebenspraxis folgen werde. Max Weber mag indes stellvertretend für eine Sicht stehen, die den Fortgang der Geschichte auf irrationale Gründe zurückführt – ein Gedanke, den das Bürgertum dem aufklärerischen Projekt entgegenhält, dem es das Fundament seiner Ordnung verdankt. Die Vernunft, die eine rein ökonomische geworden ist, vermag den historischen Prozess nur noch als einen irrationalen zu denken. Die ordnungsstiftenden Akteure auf der historischen Bühne werden – so das Paradox – erst anerkannt, wenn ihre charismatische Gestalt für das Prinzip Ordnung nicht mehr gefährlich erscheint. Dann kann sich der Bürger auch selbstsicher dem Faszinosum einer solchen charismatischen Gestalt hingeben, die durch Erfolg sich gestaltend in die herrschende Ordnung eingeschrieben hat. Erfolg aber ist jenes Prinzip, durch den der Bürger seinen gesellschaftlichen Ort affirmiert wissen will. Gegen diese schale Dialektik hat auch Hesse in seinem *Traktat vom Steppenwolf* polemisiert:
- Der « Mensch » dieser Konvention ist, wie jedes Bürgerideal, ein Kompromiß, ein schüchterner und naivschlauer Versuch, sowohl die böse Urmutter Natur wie den lästigen Urvater Geist um ihre heftigen Forderungen zu prellen und in lauer Mitte zwischen ihnen zu wohnen. Darum erlaubt und duldet der Bürger das, was er « Persönlichkeit » nennt, liefert die Persönlichkeit aber gleichzeitig jenem Moloch « Staat » aus und spielt beständig die beiden gegeneinander aus. Darum verbrennt



der Bürger heute den als Ketzer, hängt den als Verbrecher, dem er übermorgen Denkmäler setzt (Hesse, 69).

- 45 Die bürgerliche *conditio* ist indes gekennzeichnet durch die Spaltung in die Sphären des Öffentlichen und des Privaten. Der Mensch des « Kompromisses » ist der Privatmensch, der *idiôtes* : « Das Individuum erscheint – gerade im kritischen Affekt einer antibürgerlichen Option – in der altvertrauten Fratze des Idioten » (Frank, 311). Am Bild des « Idioten » scheint die Unfähigkeit auf, sich dialektisch in das « Allgemeine » einzuschreiben. Anders als im « Wahnsinn des Eigendünkels » (Hegel) wird das Agieren des Idioten von keinem bzw. einem geleugneten Selbstbewusstsein bestimmt : Der Idiot ist innerhalb der Gesellschaft nur eine mechanische Größe, was sich als « Selbstbewusstsein » in die Welt tragen soll, bleibt in die Monade des Privaten gesperrt (vgl. Hegel 2, 392). Der Idiot ist der *Schwach-Sinnige* und bildet somit den eigentlichen Antipoden zum *Wahn-Sinnigen* : Nur letzterer scheint die *conditio* zu transzendieren, indes nicht zur Freiheit hin. Was immer auch « Normalität » sein mag, verliert sich zwischen diesen beiden Polen, wo sich der *bourgeois* gegenüber dem *citoyen* positioniert.
- 46 Die Bürgerliche *conditio* ist in sich also gespalten und bewegt sich fortwährend zwischen zwei Polen : Unterordnung und hypertropher Betonung von Persönlichkeit, die ihre « Rationalität » aus einem übergeordneten Wahngebilde ableitet. An beiden Polen lassen sich Übereinstimmungen mit pathologischen Symptomen feststellen. Wird der Bürger aus einem antibürgerlichen Affekt heraus als « Idiot » beschimpft, so nimmt diese Beschimpfung gerade jene Vokabel auf, mit welcher der Bürger den seiner Gemeinschaft Fremden belegt :

Nationalwahn ist ein furchtbarer Name. Was in einer Nation einmal Wurzel gefaßt hat, was ein Volk anerkennt und hochhält, wie sollte das nicht Wahrheit sein ? wer würde daran nur zweifeln ? Sprache, Gesetze, Erziehung, tägliche Lebensweise – alle befestigen es, alle weisen darauf hin ; wer nicht mitwähnet, ist ein Idiot, ein Feind, ein Ketzer, ein Fremdling (Herder 17, 230).

## Eine Anthropologie des Wahnsinns ?

- 47 Was Herder noch in seiner Kritik zur « Beförderung der Humanität » als « krankhafte », ja gesellschaftsfeindliche Abweichung angesehen hatte, sollte bald zu einem Grundcharakteristikum des modernen Menschen werden : die Erfahrung der Ohnmacht, die irrationale Gegenentwürfe zu einer als übermächtig erfahrenen Wirklichkeit von nicht mehr durchschaubaren Kausalitätsketten heraufbeschwört. Um so drängender wird die Frage nach dem, was der Mensch eigentlich sei – die Grundfrage der Anthropologie.
- Es gibt bei dem Menschen wie bei jeder andern Tierart einen Überschuß von Mißratnen, Kranken, Entartenden, Gebrechlichen, notwendig Leidenden ; die gelungenen Fälle sind auch beim Menschen immer die Ausnahme und sogar in Hinsicht darauf, daß der Mensch das noch nicht festgestellte Thier ist, die spärliche Ausnahme. Aber noch schlimmer : je höher geartet der Typus eines Menschen ist, der durch ihn dargestellt wird, um so mehr steigt noch die Unwahrscheinlichkeit, daß er gerät : das Zufällige, das Gesetz des Unsinns im gesamten Haushalte der Menschheit zeigt sich am erschrecklichsten in seiner zerstörerischen Wirkung auf die höheren Menschen, deren Lebensbedingungen fein, vielfach und schwer auszu rechnen sind (KSA 5, 81).
- 48 Nietzsches Antwort war der Topos von der « Überwindung des Menschen » : Nur durch seine Überwindung kann der Mensch zum Menschen werden ; nur der Übermensch kann eine Anthropologie entwerfen.

- 49 Arnold Gehlen begründet mit seinem Hauptwerk *Der Mensch* eine philosophische Anthropologie, die sich auf Nietzsches Diktum vom « noch nicht festgestellten Tier » (Gehlen <sup>3</sup>1944, 10) beruft. Dabei erhebt er eine tiefe Depression – ja Melancholie (vgl. Lepenies, 229) – zur *differentia specifica* des Menschen :

Die Mißerfolge auch wohlervogenen und dringlichsten Handelns, die Unerfüllbarkeit des elementaren Anspruchs auf « mehr Leben » und die darin bedingte Depression, die unberechenbar einschlagenden Schicksale, die Krankheit, der gewisse Tod sind Erfahrungen, die einem bewussten und dem « Überraschungsfeld der Welt ausgesetzten Wesen niemals erspart werden. Dies sind Erfahrungen der Ohnmacht, und sie sind aufhebbar, im Wesen des Daseins des Menschen mitgegeben : kein Tier weiß, dass es sterben wird, aber es ist auch keins auf die offene Fülle der Welt angewiesen und damit deren unberechenbarem Zufall chronisch ausgesetzt. Dabei macht es nichts aus, dass es in der Tat gelingt, durch systematische Erkenntnis, Beherrschung der Natur und der Lebensverhältnisse die Grenzen der Ohnmacht fortdauernd hinauszurücken [...] (Gehlen 31944, 503)

- 50 Gehlen sieht die Kultur in einer – im umgangssprachlichen Sinne des Wortes – schizophrenen *conditio humana* ihren Ausgang nehmen, welche das Handeln und die ihm gesetzten Notwendigkeiten von den inneren Beweggründen abtrennt. So heißt es noch in einer jüngeren Auflage von *Der Mensch* : « Daß also Kultur nicht nur tragbar, sondern lebensnotwendig ist, ist angelegt im Menschen und zuletzt in diesem Hiatus, der Abtrennbarkeit der Handlung von den Antreiben, als der Bedingung der Existenz für ein so beschaffenes Wesen » (Gehlen <sup>13</sup>1997, 335). Er spricht dabei sein Verdikt über die Triebtheorie Freuds ebenso wie über die Hegelsche Dialektik. Der « Antrieb » des Menschen werde befördert durch das erlebte und antizipierte Scheitern, durch « Bedrohung und Katastrophen ». Ihm stehe die « Zucht » entgegen, die ein « oberstes Führungssystem » leiste. Diese Funktion sei mehr und mehr von den Religionen auf eine (säkulare) Weltanschauung übergegangen :

Es ist also zuletzt der vom Menschen hergestellte Zusammenhang der Probleme seiner Existenz, der sich in diesen Systemen ausspricht, und sie geben jeweils sehr besondere Lösungen an. [...] sie sind, da die Aufgabe, das Leben durchzuhalten, die elementare « Belastung » des Menschen ist, kurz gesagt, die Formen in denen ein Volk, eine Gemeinschaft oder ein Verband irgendwelcher Art (z.B. eine Kirche) sich für sich feststellt, und sie sind, aus dem Lebenskampf heraus gewachsen, ebenfalls die Formen, in denen sich eine Gemeinschaft im Dasein hält (Gehlen 31944, 493).

- 51 Religion erscheint hier als eine besondere Form der Bewältigung von Kontingenz. Die « obersten Führungssysteme » Gehlens sind an und für sich irrational, in ihrer Funktion indessen rational (wie übrigens das Charisma bei Weber) : Sie erfüllen lediglich den Zweck, die für das menschliche Dasein nötige « Zucht » zu garantieren. Die Kategorie der « Zucht » befindet bei Gehlen schließlich darüber, was als « gesund » oder « krank » gelten kann : « Gesund nennen wir also das Triebleben, wenn es in feste Ordnung beherrscher und ausgewählter Kraft umgemünzt, in Handlungsgewohnheiten gefaßt und an die objektive Welt hinverteilt ist » (Gehlen <sup>3</sup>1944, 473). Die Herausforderung durch die Versachlichung, welche die moderne Weltanschauung geleistet habe, sieht Gehlen von der Bewegung angenommen und bewältigt : « Wir sehen [...] in der neueren Zeit dieseitig orientierte und politisch denkende Weltanschauungen neben die Religionen treten, beide Begriffe also jetzt eigentlich unterscheidbar werden. Der Nationalsozialismus hat diese Unterscheidung denn auch grundsätzlich vollzogen » (Gehlen <sup>3</sup>1944, 508). Es sei auf eine weitere Erörterung dieses zynischen Kots vor der « Bewegung » verzichtet, der in den späteren, « entnazifizierten » Ausgaben von *Der Mensch* nur unzureichend kaschiert wird.

Vielmehr gilt es kurz auf den hier betriebenen Missbrauch von Nietzsches Denken einzugehen.

- 52 Gehlen sieht in den psychopathologischen Symptomen die eigentlichen Möglichkeiten des Menschen angelegt. Zunächst würde Nietzsche ihm darin noch folgen. Der Mensch Gehlens bestimmt sich durch unablässige Akte der Überwindung innerhalb eines als defizitär erfahrenen Menschseins, das sich aber in seiner Totalität nicht aus der Resignation zu lösen vermag. Die scharfsinnigen Beobachtungen Nietzsches zum Menschlich-Allzumenschlichen gehen dagegen bei Gehlen in einer Anthropologie auf, die als Lehre vom Menschen *nicht* den höheren Menschen oder Übermenschen im Blick hat, wohl aber den nationalsozialistischen Herrenmenschen. Und hierin besteht das ebenso fundamentale wie perfide Missverstehen des Topos vom Übermenschen. Dieser wird von einer Warte gedacht, die *wahrhaft anthropologisch* ist, die Welt und Affektivität eins werden lässt, die aber dem Menschen *hic et nunc* verwehrt bleibt (Kuhnle, 164). Vor allem die in den vierziger Jahren erschienenen Fassungen von Gehlens *Der Mensch* machen deutlich, dass seine Anthropologie auf Zucht und Bewährung ausgerichtet ist und ein repressives Staatswesen, ja den Krieg in den Rang einer unhintergehbaren Notwendigkeit erhebt; sie beraubt also den Topos des kritischen Impetus, den er bei Nietzsche wohl hatte. Mit anderen Worten: Gehlen ist, wie der Narr vor den Toren der *grossen Stadt*, ein « Affe Zarathustra's » (KSA 4, 222). Seine Anthropologie spiegelt wesentliche Elemente des bürgerlichen Selbstverständnisses wider; von daher kann sie *innerhalb* der bürgerlichen Gesellschaft mit all ihren Aporien, das heißt *innerhalb* der bürgerlichen Ideologie, ihren Anspruch auf Allgemeingültigkeit erheben.
- 53 Nichts perhorresziert der Bürger mehr als das Chaos (vgl. z.B. Sedlmayr 1985, 109-136)! In Brochs *Schlafwandler* erscheint es dem religiös erleuchteten Hauptmann als die Negation jener Ordnung, die ihm und der Gesellschaft Halt gibt:
- Das Chaos der Welt stieg allenthalben, es stieg das Chaos der Gedanken und das Chaos der Welt, die Dunkelheit stieg und die Dunkelheit hatte den Klang eines höllischen Sterbens, in dessen Prasseln nur eines hörbar, nur eines gewiß wurde: die Niederlage des Vaterlands – oh, die Dunkelheit stieg, es stieg das Chaos [...] (Broch 1, 643)
- 54 Doch von welcher unendlichen Grausamkeit ist die Erkenntnis, dass dieses Chaos aus den vermeintlich ordnungsstiftenden Prinzipien heraus droht, dass eine entfesselte Vernunft den Mensch verunsichert und zum ohnmächtigen Gefangenen macht. Diese Erkenntnis hebt das festgefügte Bild von der Sicherheit des Urteils verheißenden Dichotomie von « krank » und « gesund » auf und drängt nach Rationalisierung:
- Oh welcher einsamer Tod ist das irdische Widerspiel der göttlichen Einsamkeit! Hinausgestoßen in das Grauen einer entfesselten Vernunft, ihr zum Dienst befohlen, ohne sie zu begreifen, Gefangener eines übergeordneten Geschehens, Gefangener seiner Irrationalität gleicht der Mensch dem Wilden, der in böser Verzauberung den Zusammenhang zwischen Mittel und Erfolg dem Gewirr seines Irrationalen und Überrationalen nicht befreien kann, gleicht dem Verbrecher, der nicht imstande ist, den Weg zur Wertwirklichkeit einer ersehnten Gemeinschaft zu finden. (Broch 1, 713)
- 55 Hinter dieser Passage gibt sich Nietzsches Gleichnis vom bleichen Verbrecher zu erkennen: Die « arme Vernunft » strebt dort noch nach Gewissheit, wo sie sich selbst aufhebt. Ist der « Wahnsinn » ein universaler, so sucht der Mensch dieser Notwendigkeit zu geben, indem er nach dem Führer ruft (so auch der ambivalente Schluss der *Schlafwandler*), der eine neue Notwendigkeit stiftet, der sich die « arme Vernunft » (ganz rational) un-

terwirft, oder er richtet sein ganzes Handeln und Fühlen an einer einzigen Achse (des Bösen) aus. Nietzsche hat das Paradox von der Rationalität des Irrationalen mit seinem Topos von der Überwindung entlarvt und dem höheren Wahnsinn so etwas wie ein höheres Chaos zur Seite gestellt :

Wir dürfen daher schon vermuten, dass « Chaos » für Nietzsche als ein Name spricht, der nicht irgendein beliebiges Durcheinander im Feld der Sinnesempfindungen meint, vielleicht überhaupt kein Durcheinander. Chaos ist der Name für das lebende Leben, das Leben als lebendes im Großen. Nietzsche meint mit Chaos auch nicht das schlechthin Wirre in seiner Verwirrung, nicht das Ungeordnete aus seiner Hintansetzung jeder Ordnung, sondern jenes Drängende, Strömende, Bewegte, dessen Ordnung verborgen ist, dessen Gesetz wir nicht unmittelbar kennen. *Chaos ist der Name für einen eigentümlichen Vorentwurf der Welt im ganzen und ihres Waltens.* (Heidegger 1, 566).

- 56 Es sei nochmals daran erinnert : Nietzsche verfolgt eine konsequente rhetorische Strategie, die im Topos von der Überwindung ihren Ausgang nimmt. Der « Übermensch » wie auch die Rede von der « grossen Gesundheit » oder vom « höheren Wahnsinn » sind Topoi, die immerzu an diesen Ausgangstopos gebunden sind. Nietzsches Rhetorik ist eine höhere Form der Ideologiekritik, getragen von einem tiefen *anthropologischen Skeptizismus*. Für ihn gibt es « Nichts zu bessern, Nichts zu bösen », daher formuliert er zum Bestehenden auch keinen Gegenentwurf. Jeder Versuch, aus seinem Denken einen solchen abzuleiten, läuft ins Leere und erkennt den polemischen Charakter seiner Philosophie « mit dem Hammer ». Sie ist radikale Ideologiekritik, die sich einer jeden scheinhaften Versöhnung verschließt ; sie geißelt den normalen Wahnsinn als einen allgemeinen, der – von der gedachten Überwindung her – in seiner ganzen Gnadenlosigkeit beleuchtet wird. Und dieser Wahnsinn tut sich dort auf, wo der Mensch sich seines Ortes in der Welt sicher wähnt : in der Tradition, in der Religion. Für eine zur Ideologie geronnene Tradition gilt daher nicht weniger, was Schopenhauer über den individuellen Wahnsinn schrieb :

Meistens nämlich irren die Wahnsinnigen durchaus nicht in der Kenntniß des unmittelbar Gegenwärtigen ; sondern ihr Irrereden bezieht sich immer auf das Abwesende und Vergangene, und nur dadurch auf dessen Verbindung mit dem Gegenwärtigen. Daher nun scheint mir ihre Krankheit besonders das *Gedächtniß* zu treffen [...] (Schopenhauer 1, 247).

## Strategien des Vergessens 1 : Opium

- 57 Der bleiche Verbrecher Nietzsches sucht die Versöhnung mit seiner Tat, indem er den Flucht in den Wahnsinn antritt. Der Wahnsinn ist ihm Narkotikum und Instrument der Entschuldigung. Er verhält sich damit ähnlich wie der Sterbende, der nach der letzten Ölung verlangt und dem nunmehr ein « Richter » zur Seite steht, um die « Tat », die sein Leben war, ungeschehen zu machen. Unübertrefflich ist etwa Kants schon sarkastisch zu nennende Entlarvung der letzten Ölung :

Hier sollte nun dieses eher aufgeregt und geschärft werden, um, was noch Gutes zu tun, oder Böses in seinen übrig bleibenden Folgen zu vernichten (reparieren) sei, ja nicht zu verabsäumen, nach der Warnung : « sei willfährig deinem Widersacher (dem, der einen Rechtsanspruch wider dich hat), so lange du noch mit ihm auf dem Wege bist (d.i. so lange du noch lebst), damit er dich nicht dem Richter (nach dem Tode) überliefere, u.s.w. » An dessen Statt aber gleichsam Opium fürs Gewissen zu geben, ist Verschuldigung an ihm selbst und andern ihn Überlebenden ; ganz wider

die Endabsicht, wozu ein solcher Gewissensbeistand am Ende des Lebens für nötig gehalten werden kann (Kant 8, 733 Anm.).

- 58 Opium ist hier die Metapher für eine Strategie des Vergessens, mit der sich das Individuum aus der Verantwortung zu stehlen sucht. Dieses « Vergessen » kann auch zu einer kollektiven Strategie werden. Dann richtet sich Kojèves Verdikt über die Utopie gegen jenes Konstrukt, das die herrschende Ordnung in eine starre verwandelt: die Ideologie. Sie ist die Macht, die das Individuum davon ausschließt, in einen dialektischen Prozess mit der Wirklichkeit zu treten; sie verwandelt das Fundament jeder Ordnung in deren Perversion. Ließe sich Tradition mit Herder idealistisch noch als eine (dialektisch gegliederte) « Kette » rechtfertigen, so richtet sie sich als Ideologie gegen das Individuum, dessen Entfremdung an das « Allgemeine » nun in der Verdinglichung erstarrt. Ohnmächtig geworden, erfährt es sich der « Lust zu einer an und für sich gesetzmäßigen Wirklichkeit » (Hegel) beraubt. Bei Herder, der den Gedanken von der « Kette » der Tradition geprägt hat, ist eine Warnung vor dieser Gefahr zu lesen:

Die Tradition ist eine an sich vortreffliche, unserm Geschlecht unentbehrliche Naturordnung; sobald sie aber sowohl in praktischen Staatsanstalten als im Unterricht alle Denkkraft fesselt, allen Fortgang der Menschenvernunft und Verbesserung nach neuen Umständen und Zeiten hindert, so ist sie das wahre Opium des Geistes sowohl für Staaten als Sekten und einzelne Menschen (Herder 14, 89).

- 59 Die zur Ideologie geronnene Tradition, das Suspendieren der Dialektik, die eigentlich Fortschritt bedeutet, markiert ungebrochen die *conditio* des Bürgers angesichts einer unbewältigten Moderne. Herders Metapher vom « Opium des Geistes », das aus einer konkreten Befindlichkeit heraus entsteht, ist indes bekannter geworden in ihrer Aneignung durch Marx:

Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das Opium des Volks. (MEW 1, 378)

## Strategien des Vergessens 2 : « Was da geschehen ist, ist – jetzt müssen Sie alle ihr Gehirn umstellen – das größte Kunstwerk, das es je gegeben hat »

- 60 Mit diesem Satz hat Karlheinz Stockhausen das Attentat vom 11. September kommentiert und einen Sturm der Entrüstung ausgelöst (zitiert nach Theweleit, 122). Der Komponist, der sich in der Tradition eines Richard Wagner zum demiurgischen Künstler aller Künstler stilisiert, fordert, man solle das Gehirn umstellen, will heißen: von der einen Welt in die andere treten. Diese andere Welt ist für ihn die Kunst, die sich als eine völlig autonome gebärde, die einem ihr immanenten Telos folge. Somit wäre Kunst dem Wahn gleichzusetzen – und man müsste Max Nordau zustimmen.
- 61 Doch das Verhältnis gestaltet sich weitaus komplexer: Zum einen existiert das, was Stockhausen in Kunst verkehrt, nur in seinem Gehirn; es ist seine ganz private Ideologie. Zum anderen ist *sein* Bild von Kunst nicht *ex nihilo* entstanden; vielmehr beruht es auf einer Reihe weit verbreiteter Vorstellungen von Kunst: Diese reichen vom Postulat uneingeschränkter Autonomie über den quasi-eschatologischen Anspruch, im Ästhetischen jene Totalität zu verwirklichen, welche die Lebenspraxis verweigert, bis hin zum radikalen ästhetischen Nihilismus.

- 62 Groß ist die Versuchung, Wagner und Nietzsche als Kronzeugen für dieses Umdeuten des Attentats vom 11. September in Anspruch zu nehmen. Groß ist die Versuchung, in dem Gewaltakt von großer symbolischer Tragweite (vgl. Theweleit, 122sq. ) das Einlösen des mit der Rede vom *Kunstwerk der Zukunft* erhobenen Anspruchs zu sehen : « Das tiefste Bedürfnis treibt ihn [Wagner], für seine Kunst die *Tradition eines Stils* zu begründen, durch welche sein Werk, in reiner Gestalt, von einer Zeit zur andern fortleben könne, bis es jene *Zukunft* erreicht, für welche es von seinem Schöpfer vorausbestimmt war » (KSA 1, 498). Groß ist auch die Versuchung, den *acte surréaliste* für Stockhausens Entgleisung zu vindizieren. Doch die Begründung einer neuen Tradition des Stils setzt für Nietzsche einen Akt des Willens voraus, einen Akt, aus dem der *Wille zur Tradition* spricht. Selbst das vom Surrealismus propagierte *rhetorische Konstrukt* eines blinden Schießens in die Menge ist noch von einem Kunst-Willen getragen – und sei es aus einer Position der Negativität heraus. Stockhausen deutet aber etwas in Kunst um, was erst aus einer nachträglichen Bearbeitung heraus – wie etwa Duchamps ins Museum transferierter Flaschenständer – Kunst werden kann. Gemeint sind die Nachahmung und/oder die Rhetorik, die sich ein « Ereignis » oder « Produkt » *außerhalb des ursprünglichen Kontextes als Kunst* aneignet, es als zum Topos Gewordenes verortet. Kunst könnte daher – wollte man sich zwanghaft zur wohlwollenden Deutung der Entgleisung durchringen – allenfalls der von Stockhausen formulierte Satz sein, nicht jedoch das Attentat selbst. Fazit : Auch Stockhausen macht sich zum « Affen Zarathustra's ».

Mangel an Verstand hieß Dummheit ; Mangel an Anwendung der Vernunft auf das Praktische werden wir später als Thorheit erkennen : so auch Mangel an Urtheilskraft als Einfalt ; endlich stückweisen oder gar gänzlichen Mangel des Gedächtnisses als Wahnsinn [...] (Schopenhauer 1, 53)

---

## BIBLIOGRAPHIE

Theodor W. Adorno : *Ästhetische Theorie* ( = *Gesammelte Schriften* 7), hg. v. G. Adorno, Frankfurt a.M. : Suhrkamp (stw) 1997.

Ludwig Binswanger : *Drei Formen mißglückten Daseins*. In : *Ausgewählte Werke 1. Formen missglückten Daseins*, hg. v. M. Herzog, Heidelberg : Asanger 1992.

L. Binswanger : *Wahn. Beiträge zu seiner phänomenologischen und daseinsanalytischen Erforschung*. In : *Ausgewählte Werke 4. Der Mensch in der Psychiatrie*, hg. v. A. Holzhey-Kunz, 1994.

Ludwig Börne : *Briefe aus Paris* ( = *Sämtliche Schriften* 3), hg. v. I. Rippmann Düsseldorf : Melzer 1977.

Hermann Broch : *Die Schlafwandler* ( = *Kommentierte Werkausgabe* 1), hg. v. P.M. Lützeler, Frankfurt a. M : Suhrkamp (st) 1978.

H. Broch : « Einleitung zu einer Canetti-Lesung ». In : *Schriften zur Literatur 1. Kritik* ( = *Kommentierte Werkausgabe* 9.1) 1975.

Peter Bürger : « Den Wahnsinn denken. Postmoderner Roman, Surrealismus und Hegel ». In : *Das Denken des Herrn. Bataille zwischen Hegel und dem Surrealismus*, Frankfurt a.M. : Suhrkamp 1992, 15-37.

Elias Canetti : *Die Blendung*, Frankfurt a.M. : Fischer (TB) 1965.

Eugen Drewermann : *Tiefenpsychologie und Exegese II. Wunder, Visionen, Weissagung, Apokalypse, Geschichte, Gleichnis*, Zürich u. Düsseldorf : Walter <sup>5</sup>1998.

Manfred Frank : *Das Sagbare und das Unsagbare. Studien zur deutsch-französischen Hermeneutik und Texttheorie. Erweiterte Neuauflage*, Frankfurt a.M. : Suhrkamp (stw) 1990.

Sigmund Freud : *Totem und Tabu*. In : *Gesammelte Werke* 9, Frankfurt a.M. : Fischer (TB) 1999.

S. Freud : *Einige Charaktertypen psychoanalytischer Arbeit*. In : *Gesammelte Werke* 10 (1913-1917).

Arnold Gehlen : *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Berlin : Hunker und Dünhaupt <sup>3</sup>1944 [Wiesbaden : Quelle & Meyer/UTB <sup>13</sup>1997].

Johann Wolfgang Goethe : *Wilhelm Meisters Lehrjahre (Romane und Novellen II)*. In : *Werke* 7, hg. v. E. Trunz, München : C.H. Beck <sup>10</sup>1981.

J.W. Goethe : *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit (Autobiographische Schriften II)*. In : *Werke* 10, <sup>7</sup>1981.

J.W. Goethe : « Calderons, Tochter der Luft'« (Kunst und Literatur). In : *Werke* 12, <sup>9</sup>1981, 303-305.

Jürgen Habermas : *Theorie des kommunikativen Handelns* (2 Bde), Frankfurt a.M. : Suhrkamp (ed/NF) 1988.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel : *Jenaer Schriften 1801-1807 (= Werke 2)*, hg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt a.M. : Suhrkamp (stw) <sup>2</sup>1990.

G.W.F. Hegel : *Phänomenologie des Geistes (= Werke 3)*, <sup>2</sup>1989.

G.W.F. Hegel : *Vorlesungen über die Ästhetik II (= Werke 14)*, <sup>2</sup>1990.

Martin Heidegger : *Nietzsche* (2 Bde.), Pfullingen : Neske <sup>5</sup>1989.

Johann Gottfried Herder : *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, In : *Sämtlicher Werke* 14, hg. v. B. Suphan, Nachdr. d. Ausg. v. 1909, Hildesheim : Olms 1967.

J. G. Herder : *Briefe zur Beförderung der Humanität*. In : *Sämtlicher Werke* 17, Nachdr. d. Ausg. v. 1881.

Hermann Hesse : *Der Steppenwolf*. In : *Gesammelte Werke* 7, Frankfurt a.M. : Suhrkamp (st) 1987.

Immanuel Kant : *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*, In : *Vorkritische Schriften bis 1768 (= Werkausgabe 2)*, hg. v. W. Weischedel, Frankfurt a.M. : Suhrkamp <sup>8</sup>1996

I. Kant : *Die Metaphysik der Sitten (= Werkausgabe 8)*, <sup>9</sup>1991

I. Kant : *Kritik der Urteilskraft (= Werkausgabe 10)*, 1974.

I. Kant : *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik II (= Werkausgabe 12)*, <sup>9</sup>1995.

Alexandre Kojève : *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études*, hg. v. R. Queneau, Paris : Gallimard s.d. [Erstv. 1947].

Till R. Kuhnle : « Der Ekel auf der hohen See. Begriffsgeschichtliche Untersuchungen im Ausgang von Nietzsche ». In : *Archiv für Begriffsgeschichte* XLI, Bonn : Bouvier 1999, 162-262.



Wolf Lepenies : *Melancholie und Gesellschaft. Mit einer neuen Einleitung : Das Ende der Utopie und die Wiederkehr der Melancholie*, Frankfurt a.M. : Suhrkamp (stw) 1998.

Karl Mannheim : *Ideologie und Utopie*, Frankfurt a.M. : V. Klostermann <sup>8</sup>1995.

Karl Marx : *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*. In : MEW 1, Berlin/DDR : Dietz <sup>7</sup> 1970.

K. Marx, Friedrich Engels : *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik*. In : MEW 2, 1962.

Novalis : *Das philosophisch-theoretische Werk* ( = Schriften 2), hg. v. J. -J. Mühl, Darmstadt : wbg 1999.

Robert Musil : *Der Mann ohne Eigenschaften* (2 Bde. ), hg. v. A. Frisé, Reinbeck b. Hamburg 1986.

Friedrich Nietzsche : *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)*, München u.a. : de Gruyter/Beck/dtv ab <sup>2</sup>1988.

Max Nordau : *Entartung* (2 Bde. ), Berlin : C. Duncker <sup>3</sup>1896.

Friedrich Schiller : *Über naive und sentimentalische Dichtung*. In : *Sämtliche Werke* 5, Darmstadt : wbg <sup>9</sup>1993.

Arthur Schopenhauer : *Die Welt als Wille und Vorstellung* (2 Bde.). In : *Werke. Züricher Ausgabe 1-4*, hg. v. A. Hübscher, Zürich : Diogenes 1977.

Hans Seldmayr : *Die Revolution der modernen Kunst*, Reinbek b. Hamburg : Rowohlt (rde) 1955.

Hans Sedlmayr : *Verlust der Mitte. Die bildende Kunst des 19. und 20. Jahrhunderts als Symptom und Symbol der Zeit*, Ullstein (Sachbuch) 1985 [Erstv. 1958].

Richard Sennett : *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität*, Frankfurt a.M. : Fischer (TB) <sup>10</sup>1999.

Klaus Theweleit : *Der Knall : 11. September, das verschwinden der Realität und ein Kriegsmodell*, Frankfurt a.M. /Basel : Stroemfeld/Roter Stern 2002.

Max Weber : *Wirtschaft und Gesellschaft*, Studienausgabe der 5. Aufl. 1972, Tübingen : Mohr Siebeck 1980.

Beat Wyss : *Trauer der Vollendung. Zur Geburt der Kulturkritik*, Köln : DuMont 1997.

## RÉSUMÉS

In seinem Gleichnis vom bleichen Verbrecher hat Nietzsche die Aporien des Wahnsinns als den rationalen Versuch zur Erklärung einer Tat und als Strategie des Verschleierns entlarvt. Dem hat er den Gedanken von einem anderen Wahnsinn entgegengestellt, welcher der « großen Gesundheit » entspringe. Gemeint ist die wahrhaft anthropologische Position des Übermenschen. Der Übermensch ist indes nicht zu verwechseln mit einer Kategorie der philosophischen Anthropologie, die nach dem Wesen des Menschen fragt. Er ist vielmehr Teil einer Topik, die im Topos von der Überwindung ihren Ausgang nimmt. Nietzsches Rede vom Übermenschen bezieht sich also auf eine rhetorische Strategie, ein Instrument der Polemik zur Demaskierung des « Menschlich-Allzumenschlichen ».

Nach allgemeiner Auffassung liegt der Rede vom Wahnsinn die Annahme zweier strikt voneinander getrennten Welten zugrunde : zum einen die Welt des in seinem Wahn gefangenen Wahnsinnigen, zum anderen die der « Normalen ». Die beiden Welten bestehen nebeneinander, ohne dass zwischen ihnen ein Austausch möglich wäre. Mit Hegel ließe sich « Normalität » über den dialektischen Prozess der Bildung bestimmen : Durch sein Handeln entfremdet sich das

Individuum an das Allgemeine, um von diesem wiederum « gebildet » zu werden. Verabsolutiert das Individuum aber seine Ideen (das « Gesetz des Herzens »), dann schließt es den dialektischen Prozess der Bildung kurz und zieht sich in seine eigene Welt zurück – es ist *ver-rückt*.

Seit der Antike gibt es indes auch die Vorstellung vom wahnsinnigen Seher, der mit einer anderen Welt kommuniziert, der Welt einer Gottheit. Dies bedeutet, dass « Wahnsinn » nicht nur einen von der Kommunikation Ausgeschlossenen bezeichnet, sondern dass durch ihn auch eine neue Form der Kommunikation und damit eine neue Tradition gestiftet werden kann. Der Wahnsinnige wird zum Seher. Von einer der Klassik und dem Idealismus verpflichteten Kunsttheorie wurde der Wahnsinn – wie auch das absolut Niederträchtige und Ekelhafte – noch von der künstlerischen Darstellung ausgenommen. Lediglich eine erhabene Form des Wahnsinns galt als zulässig. Dennoch vermochte auch eine avantgardistische Ästhetik, die wieder zur Rhetorik aufschloss, die Visionen der in ihrer Welt gefangenen Wahnsinnigen nicht völlig zu integrieren, da jede Kunst immer auch Kommunikation ist.

Philosophen und Schriftsteller haben eine Verbindung von Genie und Wahnsinn hergestellt, ohne indes das von Hegel aufgeworfene theoretische Problem befriedigend zu lösen: das (dialektische) Verhältnis zur gesellschaftlichen Wirklichkeit. Unter anderen haben Freud und Weber dieses Paradox hervorgehoben. Letzterer sieht im Charisma das Prinzip geschichtlichen Wandels. Auf diese Weise steht er in Übereinstimmung mit einer Tendenz bürgerlicher Ideologie, die den aufklärerischen Gedanken von der Perfektibilität des Menschen und einer eschatologisch geprägten Geschichtsphilosophie (so etwa des Marxismus) von sich weist.

Der Bürger begegnet dem Einbrechen des Irrationalen in seine Welt mit einer Mischung aus Abscheu und Faszination. Eingeschlossen in einer unzugänglichen Welt, erscheint das Wahnsinnige als die Verkörperung von Individualität schlechthin (Canetti). Und solange er die Fundamente seiner Ordnung in Gefahr sieht, verfolgt der Bürger das Genie als einen Wahnsinnigen. Wenn dessen Handeln indes von Erfolg gekrönt ist, wird es als Moment der Geschichte angenommen. Hat die charismatische Persönlichkeit, die zuvor des Wahnsinns bezichtigt worden ist, ihren Platz in der Geschichte erobert, so ist sie nunmehr der Garant für den Bestand und das Funktionieren einer (neuen) Ordnung. Dies ist das rationale Moment an ihr. Nichtsdestoweniger bleiben die Grundlagen einer von Genie und Charisma gesicherten Ordnung im Irrationalen verankert. Mit anderen Worten: Die Unterscheidung zwischen « normal » und « wahnsinnig » ist eine *historisch* relative und damit ideologische. In seiner Weitsicht hat Nietzsche dieses Paradox erkannt, auf das er mit seinem Topos vom Übermenschen antwortet. Dennoch wird dieser rein rhetorisch gedachte Topos häufig mit einer anthropologischen Kategorie verwechselt (z.B. Gehlen), vor allem von einer « Philosophie », die das nationalsozialistische Konstrukt des « Herrenmenschen » in sich aufnimmt.

Im ausgehenden 19. Jahrhundert erklärte Max Nordau die Kunst seiner Zeit für « entartet » – ein Etikett das eine konservative Kunstkritik und insbesondere der Nationalsozialismus den historischen Avantgarden anheften sollten. Ein solcher im Namen der bestehenden Ordnung erhobener Vorwurf wird durch die Kunst selbst widerlegt, solange sie sich als Kunst zu behaupten vermag. Dies muss den Künstler nicht daran hindern, unter dem Einfluss eines trüben Nitzscheanismus etwa, die ästhetische Tradition seit der historischen Avantgarde zu einer Privatideologie umzu deuten. Solchermaßen auf seine Welt zurückgezogen, wandelt sich der Künstler in jenen Verrückten, der das Attentat vom 11. September als « das größte Kunstwerk, das es je gegeben hat » (Stockhausen), verehrt.

Dans sa parabole du « blême criminel » (*Ainsi parlait Zarathoustra*), Nietzsche a démontré les apories de la folie en tant qu'explication « rationaliste » d'un acte criminel et stratégie de dissimulation. Il y a opposé l'idée d'une autre folie émanant de la « grande santé », de la véritable position anthropologique qui est celle du surhomme. Mais le surhomme n'est pas à confondre avec une catégorie anthropologique qui désigne l'essence même de l'être humain. Par contre, il

fait partie d'une topique générée par le *topos* du « dépassement (de l'homme) ». Bref: tout discours nietzschéen sur le surhomme n'est qu'une stratégie rhétorique constituant un instrument de polémique pour démasquer « l'humain trop humain ».

Quand on parle de « folie », généralement, on présuppose l'existence de deux mondes séparés : celui du fou enfermé dans sa folie et celui des gens « normaux ». Mais il y a toujours une coexistence de ces deux modes d'être entre lesquels aucun échange, aucune communication, ne paraît possible. Pour Hegel, la « normalité » est constituée par le processus dialectique de la *Bildung* : en agissant, l'individu s'aliène au général pour être « formé » à son tour par celui-ci. Si l'individu pose ses idées comme absolues (« la poésie du cœur »), il court-circuite ce processus dialectique et s'enferme dans son monde à lui, il est *aliéné* (dans les deux sens du terme). Dans l'histoire des idées depuis l'antiquité, il n'existe pas moins le concept du fou voyant qui communique avec un autre monde, avec une divinité. C'est-à-dire, le fou (l'aliéné) n'est pas seulement considéré comme un individu exclu de la communication, mais il peut aussi être celui qui communique des vérités supérieures, qui instaure un nouveau mode de communication, une nouvelle tradition.

Dans une conception encore classique et idéaliste de l'art, la folie – autant que l'abject et le dégoûtant – était exclue de la représentation dans les arts. Seulement une folie « supérieure », shakespearienne ou (quasi-) religieuse y a pu faire son entrée. Nonobstant, même une esthétique avant-gardiste redevenue rhétorique ne saurait intégrer complètement les visions des aliénés enfermés dans leurs mondes respectifs, car le fondement de tout art est communication, voire communion.

Maints philosophes et écrivains ont établi une analogie entre le génie et le fou voyant, sans pourtant résoudre le problème théorique posé par la dialectique hégélienne : son interdépendance (dialectique) avec la société. Parmi d'autres penseurs, Freud et Weber ont souligné ce paradoxe. Ce dernier voit dans le charisme le principe même du processus historique. Ainsi, il s'inscrit dans une tendance de l'idéologie bourgeoise qui récuse l'idée d'un acheminement de l'humanité vers la perfectibilité et, par conséquent, toute philosophie de l'histoire eschatologique (à citer comme exemple le marxisme).

Cela va de pair avec ce mélange de fascination et de répulsion que le bourgeois éprouve devant l'intrusion de l'irrationnel dans son quotidien. Enfermé dans son univers clos, le fou lui paraît l'individu par excellence (Canetti). Aussi longtemps que les fondements de la société risquent d'être ébranlés, le bourgeois persécute le génie. Par contre, si l'action de celui-ci est couronnée de succès, elle fera partie intégrante de l'évolution de la société, de son *Histoire*. Il s'ensuit que le personnage charismatique (et le génie), traité de fou avant d'avoir su s'imposer, est considéré maintenant sous la perspective de l'instauration d'un ordre : dorénavant, il se porte garant de son fonctionnement. C'est le côté rationnel du personnage charismatique (et du génie). Néanmoins, les fondements de cet ordre assuré par lui restent purement irrationnels. En d'autres termes : la distinction entre « normalité » et « folie » est soumise à une relativité historique et par là à l'idéologie. Dans sa lucidité, Nietzsche s'est aperçu de ce paradoxe auquel il oppose son *topos* du surhomme. Néanmoins, ce *topos* – purement rhétorique – a été confondu avec une catégorie anthropologique (A. Gehlen), notamment par une philosophie sillonnant le nazisme avec son culte raciste du maître (« Herrenmensch »).

Vers la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, Max Nordau a traité l'art de son époque comme « dégénéré » – une épithète avec laquelle le nazisme comme la critique de l'art conservatrice allaient dénoncer, au nom d'un ordre établi, les avant-gardes. Mais une telle approche idéologique est réfutée par l'art lui-même, tant qu'il sait s'imposer comme art. Cela n'exclut pas moins que l'artiste réinterprète la tradition esthétique depuis l'avènement des avant-gardes ainsi que la philosophie de Nietzsche pour les transformer en idéologie personnelle. Ainsi enfermé dans son monde, l'artiste devient le fou prônant l'attentat du 11 septembre comme la « plus grande œuvre d'art que l'humanité ait jamais vue » (Stockhausen).

AUTEUR

TILL R. KUHNLE

Universität Augsburg